

Intro

Zoals elke grote denker is Girard gedreven door de wil om conflicten te analyseren en een weg naar vrede en harmonie te vinden. Als vredesinstrument stelde Kant de menselijke rede voor; Levi-Strauss zag het in cultuurverschillen relativeren, terwijl Derrida elke culturele binding wil omzeilen door een methodische deconstructie. Girards sleutelbegrip *mimesis* (nabootsing) bevat in de grond een element van dialoog dat allen gemeen hebben. Maar hij ziet het als onvermijdelijke bron van rivaliteit en offermechanismes. Dit uitbannen is een riskante operatie die alleen kan slagen als aan die *mimesis* een radicaal andere draai wordt gegeven in bijbels-profetische zin. De christelijk poging daartoe lijkt een grens te hebben bereikt en wordt nu sterk aangevochten, omdat haar oproep tot respect voor elk individu in verbinding met de bijbels monotheistische Absolute een tegenspraak bevat. Want er is een verticale rivaliteit ingebouwd in termen van 'zondigheid' die door bemiddeling van Gods Zoon verlost moet worden. Die tweeslachtigheid heeft een reactie veroorzaakt en tot een type humanisme geleid dat op zijn beurt ongeloofwaardig is geworden en herziening vraagt. Omdat de bemiddelende verlossing in christelijke zin ook door de Islam fel afgewezen wordt is de vraag hoe een dialoog tussen die twee reacties nu mogelijk is. In zijn boek over Clausewitz en Napoleons 'strijd tot het uiterste' ziet Girard eerder een afglijden naar mondiale rivaliteit tussen de Islam en het (christelijk) westen. Onze vraag is of en hoe zijn mimetische theorie zou kunnen bijdragen tot een dialoog die gebaseerd is op de door hem bepleite 'positieve *mimesis*'.

Als Michel Serres Girards theorie een Darwin noemt voor de menswetenschappen verwijst hij naar een bredere paradigmawissel, ook in de fysica, waar steeds meer aandacht is voor processen in een interactieve krachtenveld. Girards mimetische theorie integreert dit in analyses die een dubbele rol toe te kennen aan de cultuur en religie vanuit haar nadruk op een overal doorwerkende *méconnaissance*. Toegepast op de confrontatie tussen het dominante Christendom en de Islam biedt dit in een perspectief dat meer is dan een academische thema. De heroplevende Islam ziet zich immers wereldwijd als woordvoerder van alle slachtoffers van (neo)koloniaal imperialisme. Dit mag in westerse oren dan nogal hypocriet klinken, omdat slavernij, seksuele repressie en andere vormen van uitbuiting vaak als typisch voor de Islam gelden, wiens naam zelf 'onderwerping' betekent. Maar in het kader van Girards mimetisch model is het zaak te beseffen dat Islam en Christendom elkaar zowel in de beeldvorming als in de praktijk eeuwenlange rivaliserend bepaald en gestuurd hebben. Het ontleden van die conflictrelatie vanuit Girards visie en zijn begrip van *méconnaissance* lijkt een vruchtbare lijn te kunnen zijn.

Voortbouwend op mijn artikel in *Contagion* 2020 wil ik kijken naar de uitdaging van de islamitische opleving die Sir Muhammad Iqbal begonnen is in NW-India (Pakistan) en heel centraal Azië. Waar Girard na 9/11 een vraag stelt over een ogenschijnlijk in wezen 'gewelddadige' religie, verdient de door Allama Iqbal begonnen heropleving de aandacht vanwege de eeuwenoude controverse waarin deze twee wereldreligies elkaar van datzelfde betichten. Want terwijl westerse Middeleeuwers de moslim legers als vleesgeworden duivels zagen, gelden tot op vandaag aan de andere kant juist de kruistochten als model van de westers-koloniale drang, die alle volken vernedert en de Islam juist die rol opdringt van woordvoerder voor de onderdrukten. Maakte immers zelfs de middeleeuwse liturgische muziek niet *L'homme armée* tot het gelovig ideaalbeeld? Dit roept om een diepere analyse, te beginnen met wederzijdse beeldvorming.

Zelf en die ander

In zijn baanbrekend *Sources of the Self* legt Charles Taylor de kern van het heersend westers bestel in de focus op het *Zelf*. Maar in de naoorlogse crisis is dit met name in Girards Frankrijk gestoten op de cruciale thematiek van 'het zelf vs. de ander'. Die relatie van het ik tot de ander is uiteraard een centrale vraag in elk

cultureel-religieus bestel. Maar dit heeft door de WW II een specifieke kleur gekregen die Levinas scherp vangt in zijn stelling dat respect voor de ander (verankerd ligt in '*le féminin*') moet primeren, maar in feite weggedrukt is. Zonder die visie tot zijn hoofdthema te maken, analyseert Taylor de bron van dat 'zelf' en wijst daarbij naar Augustinus, die ook Girard centraal stelt. Volgens Taylor verbindt Augustinus de Grieks-(neo)Platoonse lijn zó met het bijbels-profetische geloof dat dit de grond schept voor het humanisme dat de latere Verlichting is gaan markeren (via de Renaissance en Descartes' *cogito*). Er moet echter opgemerkt worden dat Augustinus' visie op Gods inwoning in de mens weliswaar de spirituele richting heeft bepaald, maar dat dit gebeurd is samen met een verlamdende nadruk op (erf)zondigheid, die ook sterke misogyne trekken had. Dit betekende in feite dat de bevrijding van het individu als profetische hoofdthema van de christelijke cultuur tegelijk bevorderd en geremd werd. Dit is een paradox die past in Girards theorie van *méconnaissance* die ons ook helpt een inzicht te krijgen in de verhouding tussen de twee rivaliserende religies, juist ook door Girards eigen teruggrijpen op Augustinus.

In mijn *Contagion*-artikel heb ik gesteld dat de 'bevrijding' van de individuele persoon - en met name van de vrouw - gezien kan worden als de bijbels-profetische inzet van het westers bestel maar dat dit een ambigue tweeslachtig proces is geweest dat slechts kon slagen via nadruk op de sociale tegenpool. In religieuze zinging het om verlossing uit Adams fatale (erf)zondigheid die door Christus' kruisdood overwonnen werd en het individu ten goede kwam via kerkelijk-sacramentele bemiddeling. Dat impliceerde evenwel dat de God-Schepper als rivaal en constante bedreiging van 's mensen eigenwaarde gold. Die afhankelijkheid van een genadebemiddeling heeft een seculiere humanisme uitgelokt in de Verlichting, met pronkjuwelen zoals de empirische wetenschap en de democratische staat. Girard benoemt scherp de tweeslachtigheid daarin. Al is wetenschap volgens hem vrucht van de profetische overwinning op magie en mythisch zondebokdenken, hij onderstreept ook dat wetenschap en techniek ertoe neigen juist daarom religie als zondebok te zien en de ontzenuwing van dogmatische tradities als program te nemen.

Rond dit thema is de relatie tot de Islam eeuwenlang deel geweest van die zelfdefinitie van het westers Christendom; meestal in negatieve zin, maar soms ook positief door het delen klassieke bronnen. Daarbij hebben beiden zich opgedaan als voorvechter van de menselijke waarde. In zijn *Reconstruction of Religious Thought in Islam* bestempelt Mohammad Iqbal feitelijk de hoogste westerse waarden als eigen aan de Qur'an en als misvormd in de christelijke traditie. Vooral zijn gedichten benoemen de misstanden scherp die het westers secularisme markeren. Hij maakt daarbij Nietzsches kritiek grotendeels de zijne en dit sterkt zijn besluit de Islam als de ware erfgenaam van die waarden te profileren. Als het Westen de moslim afwijzing van de Triniteit en de bemiddelende rol van Isa (Jezus) bekeken heeft als politieke voorwendsels voor terreur, verklaart hij dit juist als deel van de imperialistische ontsporing. Die wederzijdse beschuldiging vraagt een attente analyse.

In die eeuwenlange rivaliteit zijn bizarre paradoxen ontstaan. Terwijl de westerse seculiere Staat grootse machtsallures kreeg en de stem van het onmondige volk, dat volgens Nietzsche leeft in een verlamdend ressentiment, als '*Vox Dei*' betitelde, werd spot over de bemiddelende Godszoon en Marias Onbevleete Ontvangenis (foutief verstaan) een vaste thema bij vloekende cabaretiers. Anderzijds werden grappen over de profeet, die toch enkel doorgever van Gods woord is, gezien als een misdaad die zelfs doodstraf verdient. Hierin blijkt het ambigue proces, dat Girard als werking van de *méconnaissance* onderkent en het fluctueren illustreert tussen wat Bergson de gesloten en open samenleving noemde. Girards visie maakt een nieuwe analyse van deze eeuwenlange Islam-Christendom vete mogelijk.

We weten dat Mohammed gegrepen was door het bijbels-christelijk verhaal dat hij op zijn handelsreizen door vriendschap met een monnik had leren kennen in een tijd toen er felle politiek-geladen conflicten woedden over Jezus' godheid. De Rooms-Byzantijnse positie was streng hiërarchisch en benadrukte de

sacramentele bediening van de door Gods Zoon verdiende kruisgenade, waartegenover diverse 'ketterse' varianten Jezus vooral als 'voorganger' zagen. Met name Egypte was fel gekant tegen Constantinopels hegemonie die gebaseerd was op dat Trinitaire dogma. Binnen die polariteit wilde Mohammed zijn eigen mercantilistisch heidens Arabië het bevrijdend monotheïsme brengen maar zonder dit conflict. De Qur'an ontkent daarom de verlossende kruisdood en verwerpt Jezus' Trinitaire positie.

Dit laatste wordt, al dan niet terecht, verbonden met het typisch drieslachtig Indo-Europees denkpatroon, dat strijdig is met het Semitische (Afro-Aziatisch) duale denkkader. Hoewel dit thema te breed is voor onze discussie, noteren we dat een denker als Iqbal de westerse visie op het 'subject' en de huidige crisis rond 'de ander' daardoor bepaald ziet. Voor zijn (gekoloniseerde) moslim-regio echter ziet hij juist 'n onduidelijk zelfbesef als kernprobleem. Waar Girards theorie de controversiële verhouding van het 'Zelf' tot de 'Ander' centraal stelt, rijst de vraag of de heropleving van de Islam die Iqbal ziet in relatie tot westerse waarden en met name in zijn notie van *khudi* (*selfhood*) juist vanuit Girards theorie gezien een dialoog mogelijk maakt?

Conflictueus begrip van het 'Zelf'.

Hoewel de moslim heropleving vaak is afgedaan als terroristische terugval in archaïsch denken ligt aan haar oorsprong de poging om humaan-religieuze waarden te redden uit de eigen inertie als ook uit de westerse, (neo)koloniale verdrukking. Een alom geëerde initiator van die beweging was Allama Mohammad Iqbal (1877-1938), wiens geboortedag in Pakistan een nationale feestdag is. Hij was geboortig van Noord-West India uit een tot de Islam bekeerde Brahmin-familie. Hij presenteerde de Islam als religie van de hoogste humane waarden. Hij werd getekend door de complexe lokale ontwikkelingen. Na een opstand tegen de brute BIC (*British India Company*) praktijken in de 1857 had de Britse staat ingegrepen en een strak bewind ingesteld met nadruk op onderwijs via de zending. Intussen was een sterk nationaal-cultureel bewustzijn gegroeid, dat zich vooral uitte in groots poëtisch werk. Iqbal integreerde beide kanten. Hij was een begaafd dichter in diverse talen (vooral Urdu en Perzisch), maar volgde ook westers onderwijs. Dat bracht hem tot een Cambridge-academische graad, waar hij een MA-dissertatie schreef over de metafysische traditie in Perzië, die hij verder tot een doctorsgraad uitwerkte in München. Zijn kritiek op het Christendom en de koloniale praktijk werd daar gevoed o.a. door Spenglers visie op de ondergang van het Avondland en vooral door Nietzsches felle kritiek op die religie. Dat sterkte zijn besluit de Islam te stellen tegenover het cultureel imperialisme dat stoelde op een vals bijbels idee van het menselijk 'zelf'. De uitzuivering van dit begrip in zijn idee van *khudi* (*selfhood*) zag hij als zijn levenstaak. Hij waarschuwde tegen het verlamdend effect van het geloof, dat Nietzsche aan de kaak stelt en volgens hem een parallel vond in de slaafse inertie in moslim Soefi-bewegingen, die hij deels verklaarde uit de Indo-Europese en Perzische invloeden in de metafysica.

Waar Girard Nietzsches Dionysische houding sterk afwijst, kiest Iqbal ervoor om diens *Übermensch*-idee te verbinden met dit nieuw moslim ideaal van het Zelf (*khudi*). Toch zijn er ook opvallende parallellen. Beiden vallen de domineeszoon Nietzsche bij waar deze de oorzaak van het verlamdend ressentiment legt in de (vertekende Augustijnse) erfenis met zijn nadruk op de erfzonde en de bemiddelende rol van Gods zoon in het verlossend kruisoffer. Ook Girard bekritiseert dit, en het effect ervan in de collectieve angstpsychoses waaruit de Reformatie is ontstaan met zijn overcompensatie in het wereldwijd imperialisme. Iqbal ziet zoals Nietzsche een vertekening hierin van wat Jezus als enig echte Christen voorstond, en verbindt die fout met de seculiere democratie als verdacht bestel. Hoe de barmhartige *Abba* van Jezus tot ongenaakbare Rechter-Rivaal kon worden en vervolgens een belichaming kon vinden in de koloniale Staatsmacht wordt in beider analyses bekritiseerd, al zij het vanuit een andere benadering.

Bemiddeling van het heil door Jezus' kruisdood werd in het Christendom al vroeg een machtsmiddel dat tal van meestal anti-Trinitaire 'ketterijen' uitlokte. Dat vergemakkelijkte niet alleen Islam's snelle verspreiding,

maar heeft ook eeuwenlang de strijd om respect voor het individu (en met name ook voor de vrouw) meebepaald. Voordat Nietzsche dit sarcastisch ontleedde als oorsprong van slavenmoraal en ressentiment, had de Verlichting al, vaak met een vriendelijke knik naar de Islam, haar seculariserende en antiklerikale program erop toegespitst. Girards begrip van *méconnaissance* kan ons nu helpen te analyseren hoe de gehekelde kerktraditie indirect de vorming van het zelfstandig individu bevordert heeft, net zoals Webers sociologie ook de Calvinistische invloed op de groei van het kapitalisme aangaf (in een benadering die ik schismanalyse genoemd heb). Als Iqbal westerse inzichten benut om bij moslims het verdrukte Zelf (*khudi*) te versterken, maakt hij ook hier gebruik van en dit kan een religieuze dialoog faciliteren.

Alvorens Iqbals kritiek en zijn alternatief te bestuderen, wijs ik kort op de analyse van dit ambigue proces in westers tradities. Bachs Passiemuziek werd gedragen door de piëtistische en individualiserende motieven van zonde, berouw en vergeving, die Nietzsche verafschuwt; maar dit gebeurde in muzikale vormen die een geavanceerd mathematisch denken belichaamden, dat kenmerkend was voor de barok en via Leibniz tot het huidige IC-bestel heeft geleid. Zo ook toont een analyse van Velazquez' geometrische verfijning in *Las Meninas* niet alleen dat hij de toeschouwer begon centraal te stellen, zoals Michel Foucault aangeeft, maar ook een sociale boodschap uitdroeg die haaks stond op wat een oppervlakkige kijk er meent te zien. Zijn compositietechniek van gulden sneden e.d. toont dat hij de prinses niet zozeer door de gouvernantes (*Las Meninas*) onderworpen ziet worden aan de sociale regels van de hoofse huwelijksmarkt, maar juist als een vrouwelijk individu met eigen identiteit presenteert. Al heeft piëtistische muziek dan wel de door Nietzsche bekritiseerde slaafse houding bevordert en is de picturale lippendienst aan het 'eeuwig vrouwelijke' in de westerse geschiedenis een schaamlap geweest - vanaf de hoofse liefdesliteratuur tot in Wagners *Tristan* die Nietzsche hekelt – toch werkte dit in twee richtingen. Het verklaart hoe Iqbal bevestigd kon worden in zijn moslim overtuiging dat de christelijke verlossingsleer juist op punten van menselijke waardigheid had gefaald, maar hoe hij er tegelijk de oproep in hoorde om te werken aan het moslim Zelf (*khudi*) vanuit zijn moslim perspectief. Een dialoog zal moeten bouwen op een verfijnd begrip voor deze paradox.

Etnologie, Oriëntalisme en politieke economie.

Het westers imperialisme veroorzaakte had een hoog dominee-en-koopman gehalte en de confrontaties speelden rond 1900 in Zuid-Azië hoog op. De koloniale waren op handel gericht en rivaliseerden vanaf het begin met de moslims om hun controle over de Oosterse handelslijnen. Maar die rivaliteit over het moslim handelsmonopolie diende vooral – zoals eerder al ook de kruistochten – om interne strijd tussen Europese volken te kalmeren. Na de ontdekking van eigen handelsroutes werd er ingezet op het beheersen van de productieprocessen. Daarbij werden op ambigue wijze de etnologische studies van lokale structuren benut. Wat formeel wetenschappelijke studie van mens en cultuur heette, vertoonde dus onderhuids ook andere motieven. In India was de 1857 Sepoj-opstand veroorzaakt omdat het BIC-bestel soldaten met minachting voor hun religie kogels liet invetten met varkens- en koeienvet. Na het neerslaan van de muiters kozen de Britten toen voor een tweeledige politiek: indirect bestuur via inlandse leiders 'met respect voor lokale gebruiken' en tegelijk westers onderwijs via de zending. De spanning hiertussen was nauwelijks verholen, zeker omdat men scheiding van kerk en staat huldigde en religie dus in een spagaat zat. Door die binding met de tweeslachtige politiek was de opkomende etnologie zelf ook ambigue.

Girard wijst met recht op de anti-Christelijke ondertoon in de etnologie. Studie van andere culturen moest het westers Christendom relativeren en in vergelijking met de Verlichtingsidealen als irrationeel afdoen. Terwijl die etnologie aldus politiek werd ingezet om de 'ander' te onderwerpen en te besturen, maakten zendingsscholen mensen eerder weerbaar. Ze bestreden dan wel lokale tradities die de etnologen juist bestudeerden om de westerse religie te relativeren, maar benadrukten tevens ieders individuele waarde. Die tegenspraak werd in India scherp gevoeld. Montesquieu had als beginnend etnoloog bewondering

getoond voor de Islam en Aziatische tradities. Dit had een bloeiend Oriëntalisme gevoed in verbinding met archeologie in Egypte, Mesopotamië, Perzië, etc), die samen, vaak in ondermijnende toonaard, de wortels van het Christendom blootlegde. Iqbal's docent en mentor Arnold had hem hierop gewezen. Hij ontmoette dit vakgebied opnieuw in Duitsland, waar Indo-Germaanse relaties veel aandacht kregen, in een nauwelijks onverholen rivaliteit met de twee grote koloniale machten Frankrijk en Engeland. Hoewel Girards aandacht voor de etnologie beperkt blijft tot de functie die religie binnen de culturele patronen heeft, scherpt hij ons oog toch voor die ambiguïteit op politiek-economische en sociaal vlak. Recentelijk zijn ook etnologen zelf gaan beseffen dat hun discipline niet neutraal was, maar deel van een ideologisch conflict. Dat sluit dus aan bij Iqbal's, maar ook Girards interesse.

Als Girards idee van *méconnaissance* helpt die ambiguïteit te duiden, lijkt zijn visie evenwel haaks te staan op Iqbal's lezing van die tegenstrijdigheden. De laatste herleidt dit tot een fundamentele weeffout in het Christendom dat het eenheidsprincipe (de moslim *tahwid*) verlaten had voor het Triniteitsgeloof en de rol van *Isa* (Jezus), die als Gods zoon bemiddelt tussen God en mens door de verlossingsgenade van zijn kruisoffer en het kerkelijk-sacramenteel bestel. Toch is Iqbal ook even kritisch op de Verlichting, die het halfslachtig Oriëntalisme deed ontstaan met zijn politieke lading, waarin de Oriënt dan wel de bron van humane waarden lijkt, maar enkel het westers seculair humanisme en de universele beschaving-brengende taak wil erkennen. Mede geïnspireerd door de westerse zelfkritiek in Spengler, Nietzsche, e.a, draait hij dit Oriëntalisme om en presenteert de Islam als de ware drager van de humane waarden. Al lijkt zijn lezing van talrijke filosofen en de Qur'an erg eclectisch, toch stoelt het op een grondgedachte die voor de mimetische theorie binnen het kader van de postmoderne zelfkritiek een uitdaging bevat.

Gespleten moderniteit en religieuze rentmeesterschap

In Iqbal's leven was de mystiek een derde kernelement naast de dubbele vorming door westers onderwijs en de nationalistische Aligarh-poëzie. Van zijn ouders - uit een bekeerde Brahmin familie - had hij een diepe devotie geleerd. De notie van het 'Zelf' die hem in westers onderwijs had getroffen en die hij in activistische poëzie vertaalde wilde hij vooral religieuze diepgang geven. De areligieuze kant van de westers moderniteit en Nietzsches idee van 'Gods dood' verwierp hij en begreep het als verzet tegen een Christendom dat de mens reduceerde tot ontvanger van genadebemiddeling. Die passiviteit zag hij echter ook in veel Soefi-mystiek. Zijn reconstructie van de Islam met sterke nadruk op de waarde van religieuze ervaring en gebed, onderstreept dan ook dat Mohammed wel mysticus was, maar in de Qur'an vooral verschijnt als profeet en dus een dubbele boodschap brengt, die later door mystici als Hallaj en Rumi aangescherpt is. Hallaj ziet zichzelf in innige eenheid met Allah als belichaming van de waarheid, waar de mysticus Rumi die religieuze vereniging constant vertaalt naar intermenselijke liefde. Waar christelijke fenomenologen zoals Henry en Stein iets soortgelijks formuleren, brengt Iqbal dit toch vooral als het moslim antwoord op de westerse ontsporing die de nadruk op het individu niet langer als religieuze ingebed beleeft.

Het ideaal dat Iqbal uit de Qur'an destilleert is een 'Zelf' dat boven tijd, plaats, en materie uitstijgt, en in evolutionaire zin op toekomst gericht is, met een sociale taak (*taqdir*, bestemming) als *na'ib* (rentmeester, *vicegerent*) van het transcendente Zelf (*Allah*). Met verwijzing naar Nietzsches *Übermensch* noemt hij dit de *telos* van de Perfecte Mens. Die ziet hij niet opgaan in het goddelijke zoals bij Oosterse mystiek, en ook niet in christelijke zin, als vrijgemaakt door bemiddeling van de Kruisgenade van de zoon Gods. Want daarmee wordt geweld gedaan aan Gods eenheid (*tahwid*) die de schepping doordringt. De menselijke bestemming (*taqdir*) ligt in een strijd bare liefdesinzet in binding met Gods Almacht, in een procesmatige openheid naar alle micro-en-macro aspecten. Onsterfelijkheid is dan niet iets dat de mens in essentie eigen is, maar wat het 'Zelf' bewerkt door de toekomst-opbouwende inzet. Hoewel die visie eclectisch lijkt met zijn duidelijke

neiging naar het process-denken en naar Bergsons intuïtie, en ook de Qur'an selectief uitlegt, schept ze een samenhangend beeld dat motiverend is gebleken voor een wereldwijde 'bevrijdende' inzet.

Daarbij speelt de specifieke moslim visie op de zondeval in de Hof van Eden een cruciale rol, met haar twee afwijkende aspecten inzake de idee van zondigheid en genderrelaties. Iqbal benadrukt dat de Qur'an het Eden-verhaal niet ziet als 'n radicaal breuk tussen God en mens, maar als de transitie van het pre-rationeel bestaan tot menselijk leven met een verantwoorde wil. Als er al vijandschap was met Allah dan was die bij engelen die tegen diens keus voor de mens protesteerden en die ongedaan wilden maken. (cf Q 2:28) Als zij via de vrouw ook de man tot ongehoorzaamheid brengen, toont God zijn barmhartigheid en straft niet met verbanning, maar geeft regels voor een ordelijk bestaan. Eden is dus het begin van een leven met intellect en verantwoordelijkheid, wat wel verlichting behoeft maar geen 'verlossing'. Ter vergelijking: we zien dat Girards visie op de mimetische oercrisis wel een meer dramatische transitie en een grotere afstand van het goddelijk ideaal beschrijft, maar ook de gedachte van externe ingreep om de menselijke waardigheid te herstellen nuanceert zo niet afwijst. Hier ligt zeker een dialoog-mogelijkheid.

Op het vlak van de genderrelaties geldt dit ook, zij het minder duidelijk. Aan genderspanningen geeft Iqbal even weinig aandacht als Girard, omdat beiden hun mensvisie gelijkelijk van toepassing achten op man en vrouw. Maar Riffat Hassan - gepromoveerd op de feministische implicaties van Iqbals denken - wijst op een specifiek aspect van die lezing van het Eden-verhaal. Zij wijst op de reden die de Qur'an vermeldt voor het verbod van de vrucht: het paar wordt geraden de boom mijden om te voorkomen dat ze *zulm* gaan plegen. De stam *zlm wijst op het overtreden van de eigen plek, ofwel de differentiatie. Anders gezegd, het leidt tot verkrachten van de God-gewilde grens tussen hen als man en vrouw. Al is inhoudelijk gezien de afloop wel gelijk aan de 'straf' die God in Gen 3 uitspreekt, het verschil bestaat erin dat de genderspanningen er verschijnen als uitkomst van het eigen gedrag dat vijandige rivaliteit bewerkt. De mimetische rivaliteit geldt dus als eigen schuld die primair de genderrelaties treft, omdat elk besef van differentiatie zijn wortels vindt in de seksualisering van het leven, die de voortplanting verankert in wederzijdse afhankelijkheid. Voor de Qur'an is deze differentiatie een absoluut gegeven dat niet ten prooi mag vallen aan rivaliteit (*zulm*). Dit is een teer punt, maar het bevat zeker een raakpunt met de mimetische theorie.

Girard vermijdt seksualiteit als terrein van mimetische studies vooral met het oog op de gelijkwaardigheid, maar zeker ook in afwijzing van Freuds idee van het individuele onbewuste. Op dit punt sluit Iqbals positie bij hem aan. Ook hij wijst Freuds onbewuste af en stelt het bewuste Zelf (*khudi*) voorop met zijn roeping tot Perfecte Mens (*Übermensch*). Meer gewicht geeft Iqbal aan het besef van een nieuw mens- en wereldbeeld in lijn met Bergsons visie (die hij zelfs in verband brengt met de opkomende *quantum*-fysica). Voorbij de technocratische rationaliteit, zien zij beiden niet zozeer het onbewuste of een sociale bovenbouw maar een *intuition*, die elk individu verbindt met de macro-samenhang van alles. Dit is verwant aan een stroming die loopt van Leibniz' monadeleer tot Schelers theonome visie en Whiteheads process-denken, waarin William James' idee van religieuze ervaring ook gewaardeerd wordt. In het bijzonder pleit dit voor een religieuze opening uit elk gesloten systeem, zoals dat ook in de Islam te lang geheerst heeft, naar een open bestel, waartoe ieder kan bijdragen door de *ijtihad* hermeneutiek i.e. het persoonlijk interpreteren van de schrift.

Moslim geleerden zijn te vaak gefixeerd geweest op de letterlijke Qur'an exegese en de consensus. Daarbij werd de wereld Platonisch en Aristotelisch bekeken als een verzameling entiteiten die een eeuwige Idee of Essentie belichaamden, zoals Avicenna had uitgewerkt. Daar tegenover volgt Iqbal de lijn van de Perzische Mulla Sadra, die hij vergelijkt met Bergson en het process denken. Zij stellen niet losse entiteiten centraal maar processen. Die verschuiving in het mensbeeld voelt Iqbal bij veel westerse auteurs. Nietzsches kritiek had hem er gevoelig voor gemaakt en het benaderde de fenomenologie die Scheler toen ontwikkelde in Duitsland. Girards mimetische theorie past niet alleen in die brede stroom die de nadruk op het subject verplaatst naar actieve processen, maar er een wezenlijke impuls aan kan geven en de dialoog verdiepen.

Dialogoog als mimetische metanoia

In Iqbals pleidooi voor de moslim heropleving zijn er sleutelbegrippen die de dialoog met christenen en ook met Girards mimetische theorie lijken uit te sluiten, zowel op academisch als op praktisch vlak. De nadruk op het individuele 'Zelf' met persoonlijk taak (*taqdir*) binnen de eenheid (*tawhid*) van het geschapene lijkt ver af van Girards mimetisch denken. Een wezenlijk obstakel lijkt ook de plaats die Girards bijbelverstaan aan Jezus' kruisdood geeft. En op het praktische wereldtoneel, waar de herleefde Islam zichzelf ziet als de voorvechter van alle onderworpenen, kan lijkt dialoog bijna een besmet woord. Ook de demografische ontwikkelingen - met de explosieve groei in moslim gebieden en met Afrikaanse miljoenen kanslozen in verschaalde leefgebieden verdeeld over de twee religies - lijken de kans op religieuze conflicten eerder beangstigend dichterbij te brengen en het verhardt het eeuwenoud beeld van twee rivaliserende religies. Dat de Islam daarbij de positie van het 'slachtoffer' vertegenwoordigt bemoeilijkt de situatie zeker ook en het wederzijds verwijt van terugval in archaïsche religie helpt ook niet. Maar als Iqbal met zijn volgelingen sleutelwaarden uit de westers humanistische ontwikkeling verankerd ziet in de Qur'an en een plek geeft aan een eigen postmoderne kritiek – die ook in de mimetische theorie doorklinkt – kan de notie van dialoog een meer pragmatische draai nemen. Bergsons model van de overgang uit gesloten naar open samenleving lijkt op beide toepasbaar in hun eigen vertaling van de profetische traditie, zij het in iets andere zin.

Terwijl Iqbals nadruk op het 'Zelf' (*khudi*) en zijn verzet tegen slaafse submissie weinig ruimte biedt aan Girards mimetisch perspectief en hij competitie in de eigen levenstaak (*taqdir*) eerder positief waardeert, komen zijn oproep tot universele openheid en liefde (in Rumi's zin) en zijn dynamische visie op de relatie tot het Absolute dicht bij wat Girard (aansluitend bij Augustinus) ziet als kern van de bijbels-apocalyptische openbaring. Maar die parallel bepleit meer dan een oppervlakkig gedogen. Zij moet gestalte krijgen in een patroon dat Zizek in beide onderkent waar hij bij beide de verdwijning signaleert van de Vaderfiguur en de verwantschapsorde. Zizek ziet in de kruisscene immers de dood van Vader en de Zoon ten gunste van de Geest, terwijl hij in de Islam het vaderschap van Allah ziet plaatsmaken voor de universele broederschap. Daarbij noemt hij in beide de vrouwelijk zijde van de wijsheid het schakelmoment. Zijn aansluiten bij Hegel betreft dan dat wat Iqbal in Nietzsche waardeert die het elan van de 'Slaaf' prijst als de morele weg tegen de verdrukking door de 'Meester' (lees de westerse kolonist). Maar als Hegel daarin dan de historische zelfrealisatie van de Geest leest die tot 'Meester' wordt en Nietzsche woedend de religie aanvalt die slaven slaafs houdt, gaat Iqbal zijn eigen weg. Met eenzelfde waardering voor Jezus als Nietzsche, accepteert hij een blijvend complementerende rol van de twee religies die wel één profetisch ideaal delen, maar beide een *metanoia* behoeven.

Voordat we het project uitspellen dat Iqbal zo beoogt, als ontmoeting tussen westerse verworvenheden en de Islam, moeten we kort het eclectisch geheel beschouwen waaruit hij dit denkt te bouwen met respect voor beide bronnen. De gezamenlijke oud-Griekse wortels, die via de Islam het westers denken bevrucht hebben wil hij ontdoen van de overmatig metafysische nadruk op het individu en diens godheid naar eigen beeld. Hij ziet een Indo-Europese invloed daarin, die het aardse onderwaardeert en de betrokkenheid van de mens in Gods scheppingsproces negeert. Dankzij Mulla Sadra leert hij die metafysiek terug te brengen naar het Semitisch procesmatig denken en er de motieven van de westerse levensfilosofie in te herkennen, waarin hij veel denkers weet te plaatsen (van Leibniz en Spinoza tot Hegel, Nietzsche en James, maar vooral Bergson en Whitehead). Hij brengt dit alles terug tot het basisprincipe van de Qur'an die het omschrijft als *na'ib*, deelgenoot zijn in Gods project. Dat vormt de kern van het Zelf (*khudi*) in universele liefdesband.

Proeve van dialoogmogelijkheid:

Reconstructie van hoe het profetisch erfgoed gestalte kan krijgen vanuit Iqbals eclectisch denken en Girards één-thema benadering van het mimetische principe.

= Zizeks stelling dat beide religies de Geest centraal stellen weerspiegelt de 'goddelijke inwoning' (van Augustinus t/m Bergson & Whitehead), maar met het besef van een breuk en behoefte aan metanoia: want noch de heteronome wet Gods noch de menselijk autonomie is sturend maar het besef dat de mens in alles intuïtief een ethisch appel kent dat evenwel weggedrukt wordt door *meconnaissance*. Dit dramatisch feit tekent het gegeven van Eden, niet als een breuk met God, maar als begin van een gebroken ethisch besef.

= Participatie in een goddelijk scheppingsproces maakt de mens een centrum van actie die macht nastreeft, maar ook de schade (het slachtoffer) daarvan kent, het wegwuift, maar er toch over inzigt (cf. Nietzsches en Girards erkenning van de ethisch keuze voor het slachtoffer, die in het hart van die *meconnaissance* ligt.)

= Het moslim appèl stelt de medewerking met Allah steeds onder het dubbel teken van diens almacht en barmhartigheid. Elke soera begint in dit teken, dat in wezen hetzelfde is als het kruisteken: (G)eestelijke binding tussen het scheppen en solidariteit met het slachtoffer van dat (selectief) scheppen. Waar de Islam het eerste element benadrukt is historisch gezien juist het tweede centraal komen te staan: Islam als religie van de slachtoffers. Het Christendom is de omgekeerde weg gegaan: keuze voor de slaaf werd hegemonie.

= Dat Eden geen radicale breuk met God is maar het begin van die ethische spanning nodigt uit om Girards mimetisch principie te verbinden met de moslim visie dat *zulm* (overschrijding van je grens) de kern is van het kwaad en dit niet verticaal maar horizontaal te lezen; dus als breuk in het binnenwerelds gebeuren, waarmee het tevens een overtreding is van de deelname in Gods scheppingsproces.

= Dat die intuïtie (Iqbal, Bergson, James) juist de genderthematiek raakt blijft bij beide religies versluierd en dat de reproductieve kracht van het leven bij de vrouw ligt maar zich door de man cultureel-religieus wordt toegeëigend blijft er onbenoemd, ook bij Girard (cf. Scubla). Is een opening dan mogelijk naar Afrikaanse tradities (die zoals van de Banda die al wat groot, vruchtbaar en machtig is *moeder/vrouwelijk* noemen)?

= De metanoia door beiden bepleit is niet het vermijden maar het omkeren van *zulm*. Het overschrijden van 'de grens' ziet Girard als de rivaliserende mimesis ten behoeve van het Zelf. Maar als Iqbals *khudi*-filosofie juist in de val lijkt te lopen die Girard hekelt, is er toch bij beiden de uitweg die we de positieve mimesis kunnen noemen, die Augustinus beschrijft (in zijn Galaten-commentaar en kloosterregel): door het Zelf als gelovige te cultiveren tot steun en imitatie van de naaste. Zo verstaat Iqbal het ook in de leer van Rumi.

= Iqbal kan Nietzsches stelling bevestigen dat Jezus' leer misbruikt is om macht over anderen te verwerven (individueel of collectief, door victimisatie in Girards termen). Maar ook hij concludeert dat aanspraak op slachtofferschap niet uit wraakmotieven en met geweld mag komen, doch enkel uit liefdesmotieven (Rumi) om door eigen delen in Gods proces (als *na'ib*) de ander te verheffen.

= Dat er geen feiten maar enkel interpretaties zijn, door emoties ingegeven, hoeft dus geen Nietzscheaans nihilisme te brengen, zolang in de interpretatie waarachtigheid speelt die alle geweld zoeken te vermijden. De oorsprong van cultuur en taal licht in die paradoxale keuze. (cf. Gans)

Vragen:

1 Beide religies hebben Israëls profetisch monotheïsme universalistisch vertaald als overstijging van bloed- en natieverbanden, die immers uitsluiten en slachtoffers maken. Girard radicaliseert dit maar vertaalt het niet naar de politiek van natiestaten. Iqbal bepleit wel de Staat, maar enkel als middel om *khudi* te sterken, en anders dan westerse Staten die het kwaad willen beteugelen via sociaal-contract en geweldsmonopolie. Vraag is dan: waar staat Girard tussen de sociaal-contract Staat (Hobbes) en Iqbals dienstbaar Staatsbestel; en hoe kan de rivaliserende mimesis als universeel kwaad onderkend worden in het Iqbal (Bergson) model?

2 Omdat Iqbal geen essentiële blokkade maar een principiële openheid ziet tussen de individuele egos en de Absolute Ego, lijkt bemiddeling door een Verlosser (religieus, politiek, of intellectueel) niet ter zake. Al is Girard ten dele akkoord, toch benadrukt hij de breuk die elk cultureel bestel negatief kleurt. Zelfs taal is een instrument om kwaad af te wentelen en is getekend door rivaliteit. Iqbal erkent de rol van conflicten en van elkaar uitsluiten, of wat in het Eden-verhaal *Zulm* heet, zijnde het overschrijden van ego's grens. Vraag is dan: Is politieke macht mogelijk zonder *Zulm* en kan macht dienstbaar zijn aan het *khudi* ideaal?

3. Het Perfecte Zelf (*Khudi, Übermensch*) van Iqbal lijkt de tegenpool van de gelovige in Augustiniaanse zin, die vertrouwt op het geloof in Christus' genadebemiddeling. Maar als we de lijn Whitehead-Bergson-Leibniz erin ontwaren, zien we het verwijzen naar de Eden-keuze tussen de 1^{ste} en 2^{de} Adam: het model volgen dat *Zulm* bedrijft door zijn grens in rivaliteit te overschrijden of degene die de grens respecteert in liefdevolle toewijding aan de ander. Vraag is dus: kan het geloof in Girardiaanse zin vertaald worden als 'geloof in het geloof van Jezus' (zoals Paulus zegt *pistis è en Xristooi Jèsou*), van die mens die verbinding legt tussen eenheid met de Schepper en totale *kenosis* i.e. nederdaling ter helle, als identificatie met de 'zondebok'?

4. Brengt Iqbals nadruk op het Zelf en zijn afwijzing van Jezus' verlossingsdood hem minder ver van Girard af als je Paulus beschouwt? Volgens Nietzsche en Iqbal heeft hij de evangelieboodschap eerder vervormd; maar als we met hem het Jezusgeloof (*pistis tou Jèsou*) lezen als een subjectieve genitief en dus als verkorte vorm van de langere formule: *pistis è en Xristooi Jèsou*? (cf: 1Tm 1:14 en 3:13; 1 Tm 1:1; 1:13 en 3:15), is de vraag duidelijk: ligt hier geen raakpunt voor Iqbals en Girards verstaan van de profetische boodschap?

5. Beide religies menen bij elkaar een terugval in het archaïsch gesloten systeem te zien waarin de sociale banden en legale structuren als uitwerking van sacraal-bijgeloof gelden en dit te moeten bestrijden, vooral waar medegelovigen onderdrukt worden. De vraag is of zij ook de profetisch transitie naar een open society in elkaar kunnen onderkennen. Kan dat met name ook op het punt van gender en politieke orde?

6. Beide zijn gebaseerd op notie van goddelijke uitverkiezing. De Islam ziet het als roeping om gezamenlijk Gods eer te dienen op weg naar het hiernamaals, waar christenen de nadruk leggen op persoonlijke welzijn en verlossing. De inertie bij de een en het individualisme bij de ander zoeken Iqbal en Girard om te vormen tot inzicht in persoonlijke levenstaak omwille van elkaar. Waar ligt hun raakpunt?